المجلة التونسية للدراسات الفلسفية - عدد 42-43 - السنة 2007 : 92-110

رورتي بين هابرماس وليوطار

محمد جديدي *

سأختصر محاولتي لإزالة الاختلاف بين ليوطار وهابرماس بالقول إن جهد ديوي لوضع الفائدة المجربة لمشاكل المجتمع اليومية - الهندسة الاجتماعية- مكان الدين التقليدي، يبدو لي أنه يشمل شك أو إنكار ليوطار ما بعد الحداثي إزاء الميتاروايات، وفي نفس الوقت الفكرة القائلة بأن المثقفين لديهم مهمة الطليعة، تعفيهم من الخضوع إلى القواعد، الممارسات والمؤسسات التي ورثوها وتشجيع ما من شأنه إرجاع النقد الأصيل أمرا ممكنا.

رورتي.

تمهيد

في مضمار الفلسفة المعاصرة ترتبط أسماء كل من ريتشارد رورتي Richard Rorty، يورغين هابرماس Jurgen Habermas وجان فرانسوا ليوطار Jean-Francois Lyotard بثلاث براديغمات فلسفية وسياسية متنافسة تكاد تكون متواطئة في نقاش فلسفي واسع: فإسم هابرماس مرتبط بعقلانية كونية عنيدة متمسكة بشدة بمشروع الحداثة في حين يتصل إسم ليوطار بتدرج نيتشوي مُحيّن بواسطة تشخيص ما بعد الحداثة أما فيما يتعلق بـ رورتي فهو على ارتباط ببراغماتية تريد أن تؤدي الدور الجميل بزعمها الاحتفاظ بمزايا هذا وذاك.(1) والجمع بين ما في طرحي الفيلسوفين من مواقف متزنة ومن آثار طيبة. وبالفعل فقد كان ولا يزال رورتي واحدا من المثقفين الفاعلين بقوة في إثارة النقاش والحوار الفكري بين مختلف المشارب الفلسفية المعاصرة التي كانت قضية الحداثة وما بعد الحداثة إحدى أبرز فصولها منذ نهاية القرن التاسع عشر وإلى غاية اليوم.

يقول أوجين غودهيرت Eugene Goodheart إن تأثير رورتي معتبر على الحياة الفكرية بوجه عام وعلى الحياة الأدبية الأكاديمية بوجه خاص وذلك من خلال إعادة صياغته للمشكلات الفلسفية وإعطاء الانطباع بأنه يقدم حلولا وإجابات لها وليس مجرد اجترارها أو تحاشيها.(2)

يسعى الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي إلى رسم طريق ثالث يتوسط به الطروحات المتباينة في دفاع الفيلسوف الألماني يورغين هابرماس المستميت عن الحداثة وتحمّس الفيلسوف الفرنسي

* قسم الفلسفة، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر.

1) Edouard Delruelle, L'autre dans la conversation et la communication in G.Hottois et M. Weyembergh, Richard Rorty : Ambiguïtés et Limites du Postmodernisme, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1994, p.59.

2) Eugene Goodheart, The Postmodern Liberalism of Richard Rorty, in Partisan Review, 2, 1996, Volume LXIII Number 2, p.223.

جان فرانسوا ليوطار الشديد لما بعد الحداثة. ففي خضم الجدال الدائر بين الفيلسوفين من خلال نصوصهما المتعددة سواء في الكتب والدوريات أوالصحف لاسيما في مؤلفات هابرماس المتنوعة والعديدة ومنها على وجه الخصوص كتابه المعنون : "الخطاب الفلسفي للحداثة" Le discours philosophique de la modernité ومقاله الذي يحمل عنوان: "الحداثة مشروع ناقص" La modernité un projet inachevé والذي هو في الحقيقة محاضرة كان هابرماس قد ألقاها بمدينة فرانكفورت في سبتمبر من سنة 1980م. عندما تسلم جائزة أدورنو، علاوة على ما كتبه الفيلسوف من أفكار متصلة بموضوع الحداثة وهي مبثوثة هنا وهناك في مجموع أعماله الفكرية. أما نصوص ليوطار فتتمثل خاصة في كتابيه اللذين أفردهما لمسألة ما بعد الحداثة وهما: "الوضع ما بعد الحداثي" La condition postmoderne و"ما بعد الحداثي مفسرا للأطفال" Le postmoderne expliqué aux enfants ولم تقتصر سجالات الفيلسوفين حول موضوع الحداثة وما بعد الحداثة على ما ذكرناه من كتب ومقالات المفكرين بل هي مبثوثة ومنشورة في العديد من دراساتهما وأبحاثهما. كما أن النقاش الحداثي/ ما بعد الحداثي لم يقتصر فحسب على فيلسوفين هامين في الفلسفة المعاصرة ينتميان إلى تقاليد فلسفية عريقة في كل ألمانيا وفرنسا.

إذن لقد امتدت رقعة هذا النقاش واتسعت لتشمل فلاسفة آخرين ألمانا كانوا أو فرنسيين، إنكليزا أو أمريكيين، وبكلمة واحدة لقد كان فلاسفة أوربا المعاصرين وزملائهم خلف المحيط يشعرون بما لمسألة الحداثة من ثقل وأهمية واستشعروا بعظم الموضوع وخطورته بفعل إرثهم الحضاري المُنضوون تحته، والذي جعلهم يلاحظون وضعهم الراهن بكثير من التحفظ والمجهرية، ويرقبوا مستقبلهم أيضا بكثير من الحذر والارتياب. فالحداثة وما بعدها هي قبل كل شيء قضية تخص بالأساس إنسان الحضارة الغربية طبعا مع لها امتدادات بعدية على الإنسان كإنسان في الحضارات الأخرى وما أفرزته من ظواهر تعدت حدود الدول الأوربية والأمريكية ومنها ظواهر التقدم الصناعي، بروز أنظمة سياسية واقتصادية كبرى كالهيمنة الرأسمالية وبروز الاشتراكية، تبدل في أشكال الاستعمار، نشوب الحروب، اتفاقية حقوق الإنسان، تسارع التطور التكنولوجي، انبثاق المجتمع الاستهلاكي، تحول السُلّم القيمي، الإفرازات الأخلاقية لعلمي الطبيعة والحياة، تغير في العلاقات الدولية ...إلخ من الظواهر التي بدأت في الظهور مع مطلع عصر الأنوار ولاتزال تتابع إلى اليوم مع العولمة وقضايا أخرى.

لقد كان رورتي واحدا من بين عدد كبير من المثقفين الغربيين الذين وجدوا أنفسهم مضطرين للخوض فيما طرحته الحداثة وما بعد الحداثة من استفهامات حول ماضيهم، حاضرهم ومستقبلهم وما يطمحون إليه، فهم معنيون بهذا الماضي الذي هم أصلا منحدرون منه وهم كذلك مسؤولون عن مستقبلهم الذي يرغبون المشاركة في صنعه. لهذا كله قاموا بتقييم ومراجعة لحقبهم التاريخية الفكرية وسعوا إلى وضع الحداثة في الميزان وعمدوا إلى فحصها وتشريحها بهدف اكتشاف مكامن القوة والضعف في مشروع اختلفت الآراء في تقييمه بين مؤيد ومناصر له على اعتبار أنه مشروع لم يكتمل بعد وأنه من السابق لأوانه الحديث عن فشله بل ذهب هؤلاء إلى حد اعتبار أن ما بعد الحداثة التي يقابل بها خصومهم حداثتهم لا تعدو أن تكون في حقيقة الأمر إلا حداثة متأخرة modernité tardive.(3) بينما يقول غيرهم من الرافضين والمنكرين للحداثة بضرورة تجاوزها

3) هو مقال يحمل عنوان ما بعد حداثة أم حداثة متأخرة ؟ لـ لويس ديبري Louis Dupre المنشور باللغة الفرنسية ضمن الكتاب الذي أشرف عليه جيلبر هوتو G. Hottois، والكتاب عبارة عن جملة مقالات شكلت محور مؤتمر فلسفي حول فكر رورتي. كما أن نفس المقال منشور باللغة الإنغليزية وبنفس العنوان، Postmodernity or Late Modernity ؟ ضمن مجلة الميتافيزيقا مجلد 67، العدد الثاني لسنة 1993م.

وتخطّيها إلى ما بعدها لأنها عجزت عن تحقيق أهدافها المُعلنة، وأكثر من ذلك فقد تبين أنها مجرد شعارات رُفعت في أوضاع معينة ساعدت بشكل ما على ممارسة نوع من الإقصاء ضد من أبدوا امتعاضهم من تلك المعايير المتطرفة والمبالغ فيها من عقلانية وعلمانية وإيمان مفرط في التقدم العلمي.

لقد كانت مجلة نقد critique الفرنسية فصلا من فصول جدل الحداثة وما بعد الحداثة وتداعياته، فبها ظهر مقال هابرماس أسئلة وأسئلة مضادة Questions et contre-questions وهو في حقيقته رد على مقال رورتي الصادر بنفس المجلة بعنوان هابرماس، ليوطار وما بعد الحداثة Habermas, Lyotard et la post-modernité وبها كذلك نشر ليوطار مقاله: "التاريخ العالمي والاختلافات الثقافية " Histoire universelle et différences culturelles، وفيها أيضا كانت مساهمة الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي الرامية إلى نوع من التركيب أوالتأليف بين الموقفين المتعارضين وذلك من خلال الجمع بين ما في موقف هابرماس من مزايا ومحاسن وبين ما يتضمنه موقف ليوطار من إيجابيات وحسنات وقد تبين ذلك من خلال مقال رورتي المنشور بنفس المجلة بعنوان "هابرماس، ليوطار وما بعد الحداثة " Habermas, Lyotard et la post-modernité وكذلك من خلال مقال آخر موجود بنفس المجلة بعنوان "المواطنة العالمية من دون تحرر" Le cosmopolitisme sans émancipation إضافة إلى هذا فقد كان النقاش بين الفلاسفة الثلاثة حميميا رغم ما فيه من انتقادات ولكنه صيغ بروح أخوية قال عنها هابرماس إنها تنم عن اهتمام مشترك بنفس المشكلات أو على الأقل بنفس المواضيع(4).

فمن ليوطار، يرث البراغماتي الارتياب والجحود إزاء الخطابات الكونية، وحتى الاتجاه الطليعي للتفكير في اللامفكر فيه، والإمساك بفائق الوصف والسامي كل ذلك لأجل الامتناع عن كل زعم سياسي أو اجتماعي وبالمقابل يحتفظ من هابرماس بمعنى الإجماع والتماسك الاجتماعي ولكن من دون ضمان أي أساس متعالي(5)، وهذا ما يصرح به رورتي في قوله الذي يعلن فيه عما يطمح إليه بنظرته التوفيقية هذه » لكسر الاختلاف بين "هابرماس" و"ليوطار" والإبقاء على المزايا الموجودة عند هذا وذاك. باستطاعتنا الاتفاق مع "ليوطار" بأنه لا حاجة لنا بالميتاروايات ومع "هابرماس" بأننا لسنا في حاجة إلى العقم. وبإمكاننا الاتفاق مع "ليوطار" بأن هذه الروايات عن ذات تاريخية متعالية transhistorique وحتى عن طبيعة القدرة التواصلية لنفس الذات ليست لها فائدة بخصوص تعزيز تماثلنا مع مجموعتنا، مع احتفاظنا بأهمية هذا الشعور.« (6)

إن ما يزيد من إصرارنا على التمسك بهذه الرؤية التي تنظر إلى موقف رورتي من زاوية تركيبية، كون الفيلسوف يتخندق أحيانا مع الفلاسفة الأنغلوساكسون ضد زملائهم الفرنسيين ويطلب منهم التنازل عن بعض الآراء الراديكالية في نقد المؤسسات الليبرالية وتلطيف مواقفهم الثورية والتخلي عن الفكر الطليعي وأحيانا أخرى نجده يشيد بما في كتابات الفلاسفة الفرنسيين من نضج وخروج عن المألوف. فبين أسلوب هؤلاء وأسلوب أولئك يحاول رورتي التموقع بينهما لتقريب الفجوات

4) Jürgen Habermas, Questions et contre-questions, traduit de l'anglais par philippe Constantineau, in, Critique, N°493-494, June-July, 1988, p.473.

5) Edouard Delruelle, L'autre dans la conversation et la communication, in, G. Hottois & M. Weyembergh, Richard Rorty : Ambiguïtés et limites du postmodernisme, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1994, p.59.

6) Richard Rorty, Habermas, Loytard et la postmodernité, traduit de l'anglais par François Latraverse, Critique, N°440-441, Janvier 984, p.194.

الموجودة. فهل وفق الفيلسوف في مسعاه وهل حقق ما كان يرغب فيه من محاولة الجمع بين هابرماس وليوطار؟

قبل أن نجيب عن هذا التساؤل، نجد أنه من المفيد بهذا الصدد التطرق ولو بشكل مختصر لمحتوى موقفي الفيلسوفين المتناقضين قبل البحث في كيفية سعي رورتي التوفيق بينهما.

هابرماس: التقييم الموضوعي للحداثة

منذ أن كتب مقاله "الحداثة : مشروع غير مكتمل"، لم ينفك هابرماس عن التفكير في موضوع الحداثة، ذلك الموضوع الشائك، المختلف حوله والمتعدد الأوجه حيث غدت الحداثة موضوعا أو خطابا فلسفيا ابتداء من نهاية القرن الثامن عشر. حاول هابرماس مثلما يقول إعادة بناء هذا الخطاب بعيدا عن أصوله وتشعباته وتفرعاته الفنية والأدبية مكتفيا بحصره في جانب فلسفي(7) يتقاطع فيه أحيانا مع الخطاب الجمالي. في هذا الحصر للحداثة ضمن سياق فلسفي يذهب هابرماس إلى اعتبار الحداثة مسألة» وعي عصر ما يحدد نفسه بعلاقاته بماضي العصور القديمة ويفهم ذاته كنتيجة انتقال من القديم إلى الحديث« (8)أكثر من اعتبارها مسألة تحقيب زمني تصبح معه الحداثة وصفا للتطور أو فاصلا بين العصور قديمة أو كلاسيكية وحديثة أو بين العصر الوسيط وعصر النهضة. إن الحداثة من هذا المنظور هي وعي بمضمون العصر أكثر من كونها سمة تنعت بها حقبة زمنية معينة حتى وإن كان هذا النعت بالحديث moderne قد أخذ شكل الصيغة التي تقيم قطيعة بين العصور وترمز إلى التطور والتقدم مقابل ما ترسمه مناقضاتها من اللفظات من إشارة إلى التخلف والوحشية والبربرية إن في مجالات الفن، الأدب، السياسة، الاجتماع، أو في غير ذلك من المجالات.

انطلاقا من هذا فالحداثة هي أقرب في المعنى إلى ما يصفها به آلان تورين من أنها أكثر من كونها «مجرد تغيير أو تتابع أحداث: إنها انتشار لمنتجات النشاط العقلي، العلمية، التكنولوجية، الإدارية. فهي تتضمن عملية التمييز المتنامي لعديد من بين قطاعات الحياة الاجتماعية: السياسية والاقتصادية والحياة العائلية والدين والفن على وجه الخصوص، لأن العقلانية الأداتية تمارس عملها في داخل النشاط نفسه.»(9)

إذا كانت الحداثة تشير من خلال تصور فيبر إلى تلازم بينها وبين العقلانية ممثلة في المؤسسة الرأسمالية والجهاز البيروقراطي والحديث عن تاريخ عالمي بما يوحي أن الحداثة هي طرح غربي بالأساس شاع عند كلاسيكيي النظرية الاجتماعية في بدايات القرن العشرين تتضمن خطوطه العريضة بأن العوالم المعيشة عقلانيا تتميز بالأحرى بارتباطها بتقاليد فقدت عفويتها الطبيعية وتتميز بكونية معايير الفعل وبتعميم القيم المحررة من جهة للنشاط التواصلي من السياقات المعطاة والمحددة سلفا ومن جهة أخرى فهو جدول خيارات موسعة وأخيرا فإن هذه العوالم المعيشة مميزة بنماذج اجتماعية هدفها تشكيل هويات ذاتية مجردة وإرغام المراهقين على التفرد. في المقابل لذلك ومنذ الخمسينيات يرى هابرماس أن ما شكل موضوع الحداثة اجتماعيا وثقافيا كما تصوره " فيبر"M. Weber، "دوركايم" Durkheim و"ميد" G. H. Mead قد تغير حيث أن التحديث يشير

7) وهو ما يشير إليه عنوان كتابه الخطاب الفلسفي للحداثة.

8) يورغين هابرماس، الحداثة مشروع ناقص، ترجمة، د. بسّام بركة، الفكر العربي المعاصر، العدد 39، أيار-حزيران 1986م.، مجلة فكرية مستقلة تصدر شهريا عن مركز الإنماء القومي، بيروت، ص.42.

9) آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة، أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1997م.، ص.29.

إلى مقاربة نظرية تعيد صياغة سؤال ماكس فيبر عن التاريخ العالمي غير أنها تجيب بوسائل وإمكانيات النزعة الوظيفية الاجتماعية.(10)

بالمقارنة مع نظرية فيبر في الحداثة، يرى هابرماس أن ما ينشأ عن نظرية التحديث la modernisation من «تجريد له نتائج سلبية من حيث أنه يفصل الحداثة من جذورها-أوربا العصور الحديثة- ويقدمها على أنها نموذج عام من إجراءات التطور الاجتماعي، غير مبالي بإطارها المكاني- الزماني الذي تنطبق عليه. علاوة على أنه يقطع الصلة الداخلية الموجودة بين الحداثة والاستمرارية التاريخية للعقلانية الغربية بشكل يصبح معه من الصعب فهم صيرورات التحديث باعتبارها عقلانية، أي بوصفها إسقاط تاريخي للبنيات العقلية»(11).

يقصد هابرماس بمفهوم التحديث »جملة التطورات الشاملة التي تدعم بعضها بعضا، إنه يعني تقييم وتعبئة الموارد، تطوير القدرات الانتاجية وإنتاجية العمل ؛ إنه يعني كذلك إقامة سلطات سياسية مركزية وتشكيل هويات وطنية ؛ كما أنه يشير إلى تعميم الحقوق في المشاركة السياسية، في أشكال الحياة المدنية والتعليم العام ؛ وهو يشير أخيرا إلى علمنة القيم والمعايير.«(12) هذه المعاني التي يحملها مفهوم التحديث بوصفه العملية التي أرادت بلوغ أهداف رسمتها الحركة الفكرية الحداثية في تصور هابرماس لم تبلغ بعد منتهاها بل في رأيه إن بعضا من نقائصها جعل منتقديها يكثرون ويعتقدون في أفكار مضادة لها أو يمكن القول بحسب هابرماس أن هذا » المسعى كان له فضل تخفيف الحمل على مفهوم التحديث، المُعمم بواسطة نظرية تطورية، من فكرة تحقيق وإنجاز الحداثة، وبالتالي من حالة غائية تتبع من دون شك بتطورات ما بعد حداثية.«(13)

كما يتصور فيبر أن الحداثة ترتبط بالعقلانية في شكل تلازم واضح منشؤه العالم الغربي إلى الحد الذي يجعله ارتباطا داخليا بديهيا بالنظر إلى تاريخ أوربا الحديث الذي استقلت فيه الفنون والمنظومة الأخلاقية والقانونية ومناهج العلم ونظرياته من قيود الدين وسيطرته التي مثلت في نظر المثقفين الغربيين عائقا حال دون التقدم المرجو وهو ما أفضى إلى ثقافة دنيوية وإلى سيرورة عقلانية. فالحداثة تقترن في نمط تكوينها وفي نمط عملها بالعقل أساسا وبالمعقولية حصيلة العمل العلمي المختلف. فالمعقولية هي قبل كل شيء حقل فيه تنتظم معارفنا وتتحدد تدخلاتنا لفهم الطبيعة والحياة فهما يقترب من حقيقة واقعها.(14)

إذن فهذا التلازم بين العقلانية والحداثة - بحسب فيبر-لا يمكن تصوره خلاف ذلك أي ضمن سياق تاريخي وبيئي آخر، وهو نفسه رأي هابرماس حينما يعقد صلة وطيدة بين العقلانية والحداثة من حيث أن حضور الواحدة يستدعي الأخرى والعكس صحيح، وهو ما يحيل إلى الاعتقاد بفهم الحداثة وفق تصور هيغلي يرى بأن الحداثة هي وعي الذات بذاتها يتوجب مع هذا الوعي أن تترجم الفلسفة فكريا زمانها الحداثي الذي يتسم بالذاتية، الحرية والفكر وهي الفكرة التي انتهت إلى المطلق الهيغلي المؤسس على تجاوز الأنوار والفن الرومانسي ودين العقل والمجتمع البرجوازي وفوق ذلك فهو رفض للنماذج الخارجية.

10) Jürgen Habermas, le discours philosophique de la modernité, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Editions Gallimard, 1988, p.3.
11) Ibid, p.3.
12) Ibid, p.3.
13) Ibid, p.3.

14) فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992م.، ص.28.

بناء على ما ذُكر كان هيغل في تصور هابرماس صاحب المبادرة الأولى في التعبير فلسفيا عن الحداثة بوصفها إشكالية فلسفية أو بتعبير آخر لقد أصبحت الحداثة مع هيغل موضوعا أساسيا من مواضيع الفلسفة بحيث نلمس هنا تجاوبا في حدود مضمون الحداثة فلسفيا بين هيغل وهابرماس الذي حدد إطار مناقشته للحداثة بالبعد الفلسفي ودون إقحام سوسيولوجي أو فني لما يمكن أن يستوجبه مفهوم الحداثة. لقد اتضح أن حصر الحداثة فلسفيا في العقلانية يوحي بأن» العقل بحكم كونه الموضوع الأساسي للفلسفة يُشكّل في نفس الوقت الأداة المشتركة التي تستعملها أكثر الأنساق الفلسفية بهدف التفكير في الكائن وتفسير مختلف أنواع التجارب.« (15) بما يفيد أن النقد المُوجه للحداثة ومن ثمة للعقلانية لا يمكنه بأي حال إلغاء العقل أو التخلي عنه وهو ما يفيد كذلك أن الفلسفة هي حامية العقل وحارسة العقلانية وهو الأمر الذي يرفض هابرماس التنازل عنه ويقول بصدده: » فهذا الوعي المُراجع لدور الفلسفة يسجل قطيعة مع طموحات الفلسفة الأولى بكل أشكالها، حتى مع نظرية المعرفة؛ لكن هذا لا يعني أن الفلسفة ستتخلى عن دورها الحارس للعقلانية.« (16)

بينما نلقى هابرماس يعود إلى هيغل ملتمسا عنده مضمونا معياريا فلسفيا للحداثة من خلال تعبيره الرائد عن العصور الحديثة بشكل يختلف عما كان متداولا في زمانه حيث اعتبرها فترة ترقب وانتظار لما هو مجهول قادم يختلف عما كان في الماضي، فهذه العصور هي » زمن ميلاد وانتقال نحو حقبة جديدة فقد قطعت الروح مع ما كانه العالم إلى حد الآن، في وجوده وتمثله. إن هذا الزمن الآن هو في طور إغراق كل ذلك في الماضي، كما أنه يعمل الآن على تمثله.« (17) إذن مرجعية هابرماس الهيغيلية لا تجد اتفاقا عاما بين جميع الفلاسفة والباحثين وإن بررها فلسفيا، فقد ذهب بعضهم إلى اعتبار كانط لحظة انبلاج الحداثة وهو رائدها الأول بتأكيده على عنصرين هامين في الفلسفة الحديثة أحدهما العلمانية الفلسفية والثاني مسألة الذاتية إضافة إلى فكرته النقدية وتقسيمه لدوائر الثقافة ومع كانط فقد تحولت الذات العارفة إلى موضوع للمعرفة وأصبح العقل هوالمحكمة العليا وغدت الفكرة النقدية موجهة إلى العقل وبالعقل في جميع تمظهراته النظرية والعملية وأمكن للفلسفة أن تضع حدودا لدوائر الثقافة بوصفها »علما وتقنية، قانونا وأخلاقا، فنا ونقدا جماليا بحسب معايير صورية محضة وبالبحث عن مشروعيتها داخل حدود هذه الدوائر« .(18)

لئن كان كانط في أعين هابرماس أنواريا أكثر منه حداثيا إلا أن هذا لم يمنعه من أن يُشكّل في نظره بؤرة منقوصة في الحداثة ضمن محاولته الرامية إلى تأسيس إبيستمولوجي لمشروعية المعرفة وإقحام مضمون عقلاني للعقيدة وتأسيسها على الأخلاق وبذرة لما بعد الحداثة سيلتقطها نيتشه من خلال النقد الذاتي للعقل وللعقلانية، يبدو في هذا التصور أن الحداثة كما يطرحها ويعالجها هابرماس بخلفيات فلسفية، تاريخية وسوسيو-ثقافية ألمانية، فمن كانط إلى هيدغر مرورا بـ هيغل، نيتشه وفيبر، يسعى فيلسوف النظرية التواصلية إلى تبين أسس، معالم ومضامين الحداثة من منظور تاريخي ألماني انبثق من ذلك التصورلـ »التاريخ الألماني النموذجي للوعي بالذات في الفترة الحديثة (التي تبدأ من "هيغل" حتى "ماركس"، " فيبر" و" نيتشه") منتظمة حول شخصيات مهتمة بعالم

15) نورالدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة المعاصرة: نموذج هابرماس، أفريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الثانية، 1998م.، ص.133.

16) Jürgen Habermas, Questions et contre-questions, p. 478.

17) محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشرن المغرب، الطبعة الأولى، 2000م.، ص.30.

18) Jürgen Habermas, le discours philosophique de la modernité, p.24.

فقدناه بفقدان دين أجدادنا. مثل هذا التاريخ يمكنه حينئذ أن يكون في نفس الوقت جد متشائما وألمانيا فقط.« (19) لكن السؤال يظل يطرح حول إمكانية جعل قصة نموذجا للتاريخ الكوني أو كيف يمكن اعتماد حالة تاريخية معينة نموذجا مثالا للحديث عن تاريخ كوني وهو ما يحيلنا إلى تساؤل آخر ظل هابرماس يردده بخصوص فلاسفة ما بعد البنيوية الذين انتقدهم ورأى أنهم يروجون لحديث نهاية الفلسفة، فالمسألة التاريخية هنا مرتبطة من جهة بالتأسيس، إذ أن النزاع في شكل من أشكاله بين هابرماس وليوطار يعود أيضا إلى لحظة الوعي بالذات التي هي عند هذا كانطية وهي عند الآخر ديكارتية، أي ذلك الوجه الخفي للسجال بينهما، وهي اللحظة التي تولدت عنها فلسفة جديدة انقسمت معها دوائر الثقافة وتحددت معها معالم العلم الحديث، وهي من جهة ثانية مرتبطة بحديث النهاية المتمثل في نهاية الفلسفة حسبما يرى هابرماس أنه حركة توصف على أنها جزء من تاريخ شامل للفلسفة منذ كانط. وهو يعتقد بأن كانط محق في تقسيمه الثقافة إلى إلى علم، أخلاق وفن وبأن هيغل على حق في قبول هذا التقسيم بوصفه تأويلا معياريا للحداثة.(20)

ومع هذا فإن الفصل بين العلم والأخلاق والفن، وهو أساس العقلانية الغربية بحسب فيبر يشير في ذات الوقت أن هذه الميادين أصبحت تعالج في استقلال من قبل أخصائيين ولم تعد تربطها علاقات متينة بتيار التقاليد الذي ساهم بدوره في تطويرها، الأمر الذي أفضى إلى طرح إشكالية القوانين الخاصة بدوائر القيم المنفصلة عن بعضها البعض كما أفضى أيضا إلى محاولات غير مثمرة لتجاوز هذا التخصص الثقافي،(21) وهي محاولات شبيهة على مستوى هيكلة العلوم وترتيبها بما قام به أوغيست كونت ضمن فلسفته الوضعية التي أراد بها تخطي الهوة التي تفصل بين التخصصات العلمية وتجنب التقوقع الثقافي الذي يُهدد التطور العلمي العلمي وذلك من خلال عمل الفيلسوف الوضعي على التنسيق بين مختلف نتائج العلوم الجزئية داخل نظرة توحيدية وشمولية ترتقي فوق طور التجزيء والتشظّي الذي يتميز به العلم.

إن النظرة التوحيدية التي يرغب هابرماس في تحقيقها تبدو حاجة ملحة لا سترجاع السلطة التي تركها الدين للعقل وهذا التوحيد بحسب هابرماس ينبغي أن يكون بالرجوع إلى هيغل في صيغته الأولى،(22) وتفاديا لخيبة فلسفة الذات التي انتجت نيتشه ونزعتي الفكر ما بعد النيتشوي ممثلة في فوكو وهيدغر، يدعونا هابرماس » الرجوع إلى هيغل وإعادة كل شيء« .(23) إن فلسفة الذات في النهاية ما هي إلا وهم رومانسي جرت وراءه الفلسفة الحديثة لأن الذات نفسها نتاج البراكسيس بلغة ماركس.

من خلال ما سبق عرضه لمفهوم هابرماس للحداثة من خلال مرجعياته الفلسفية الألمانية التي استند إليها من التي ذكرناها ومن التي لم نذكرها، يمكننا أن نلخصها في هذه العناصر حسب الفلاسفة المذكورين آنفا- كانط، هيغل، فيبر، هيدغر.

---

19) Richard Rorty, Habermas, Lyotard et la postmodernité, p.190.
20) Ibid, p.187.

21) هابرماس، الحداثة مشروع ناقص، ص.46.
22) المقصود هوالرجوع إلى هيغل المتقدم الشاب لأن هيغل الكهل في تصور هابرماس قد انحرف عن مساره الفكري الأول بنظريته في العقل المطلق.

23) Richard Rorty, Habermas, Lyotard et la postmodernité, p.187.

كانط:

- يبدو كانط في محاولته الرائدة أنواريا أكثر منه حداثيا على المستوى الاصطلاحي.

- رغم ثورته الكوبرنيقية التي فتحت باب النقد واسعا إلا أن فهمها للذات بقي من دون انعتاق بحيث ظلت هذه الذات معلقة بين لا أدرية الظاهر والباطن.

- من نتائج الكانطية تأسيسها لموجة من النقد ستطال الميتافيزيقا وستكون حافزا على متابعة هذا التوجه الذي قلص من حظوظ العقل.

- تحديد أطر وإمكانية العقل وحدوده وبالتالي فالعقلانية الكانطية تنفلت من قيود التلازم مع الحداثة لكنها بفصلها الثقافة إلى دوائر العلم، الخلاق والفن قد أسست للبعد النظري الذي يتمسك به هابرماس.

هيغل :

- مع هيغل تمثل الحداثة أكثر من كونها سؤالا فلسفيا من أسئلة الفلسفة إن في مجال التاريخ أو الفن أو الدين.

- بالنظر إلى الشروخ والأزمات التي تصاحب الحداثة، فإن الفلسفة تعتبر الفضاء الأمثل الذي تتجلى فيه قدرة العقل على التوحيد وهو ما استخلصه هيغل من كانط.

- قمة هذا التوحيد أو هذه الوحدة التي لم يحققها الوعي الديني، تتجلى في المطلق الهيغلي الذي يصبح معه كل معقول واقعي وكل واقعي معقول.

- تتخلص محاولة هيغل في تحديد ماهية الحداثة فلسفيا في جانبها الذاتي ببعديه الحرية والفكر، أي في تأكيدها على النزعة الفردية والاستقلالية في الفعل والحق في النقد وإعمال العقل(24)

فيبر:

-بالنسبة لـ فيبر فوصفه للحداثة المنحصر في العقلانية لا يشير فقط إلى علمنة الثقافة الغربية بقدر ما إشارة صريحة إلى تطور وتقدم المجتمعات الغربية.

-هذا التقدم يتصوره فيبر في المؤسساتي الذي استبدل الطرق الكلاسيكية وعقلن على وجه الخصوص النشاط الاقتصادي والإداري.

- إن تغلغل عقلانية الحداثة في القطاعات والاجتماعية والدوائر الثقافية الحديثة ابتعد عن الغائيات التقليدية وأفقد العالم سحره.

هيدغر:

- وعند هيدغر فالحداثة تغدو أكثر التصاقا بالتقنية إن لم تكن هي التقنية ذاتها من حيث أن العلم الذي تستند إليه الحداثة في جوهره تقني وهو نفس الرأي الذي نجده عند غادامير الذي يذهب

---

24) محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص. ص. 32-33.

إلى أن ما يميز الحداثة هو ذلك الاعتقاد في العلم الذي يفترض بأن جميع المشاكل ذات مستوى تقني وبالإمكان إيجاد حلول تقنية لها تتوقف على تقدم العلم.(25)

- من هنا يتوجب التأمل في التقنية بوصفها أساس الحداثة، ليس في كونها مخترعات وآلات وإنما باعتبارها موقف وميتافيزيقا، وهو الشيء الذي ينفرد به هيدغر في تأكيده على ميتافيزيقا الحداثة.

- وإذا كان العلم التقني واحدا من مظاهر الحداثة عند هيدغر فإنه أيضا يعد دخول الفن في أفق علم الجمال نوعا من التعبير عن الذات الإنسانية وانعكاسا للذوق.

- إضافة إلى ما سبق فالفعل البشري يترجم ثقافة أوحضارة تتسم في صورتها الحداثية بغياب المقدس وحضور التاريخ وإن شئنا فهو انبثاق لعصر جديد.

يتمسك هابرماس إلى حد كبير بمشروع الحداثة الذي يراه غير مكتمل ويقف بشدة في وجه منتقديه الذين يصفهم بنشر نزعة فوضوية ويسميهم بالمحافظين الجدد، ويلجأ إلى التشكيك حتى في انتساب بعض الفلاسفة الذين هاجموا الحداثة على أنهم من ما بعد الحداثيين ومنهم على سبيل المثال أدورنو حيث يقول: لقد وهب أدورنو نفسه دون تحفظ لروح العصرية [الحداثة] لدرجة أنه كان يَشتُّم ردات الفعل العاطفية التي تنم عن مجابهة للعصرية [الحداثة] في محاولات التمييز بين العصرية الأصيلة, الحداثة ّوالعصراينة البسيطة, [التحديث](26)، غير أن موقف هابرماس لا يجد ترحابا من طرف بعض المفكرين المعاصرين الذين يصطلح على توجهاتهم الفكرية بتسميات مختلفة سواء النقديون الجدد Néo-critiques، المحافظون الجددNéo-conservateurs، ما بعد الحداثيين، Post-Modernes ما بعد البنيويين Post-Structuralistes, ما بعد النيتشويين Post-Nietzschéens

ويأتي على رأس هؤلاء جان فرانسوا ليوطار الذي انتقد بشدة خطاب هابرماس المعياري للحداثة وحاول دحض آرائه بتبنيه لموقف مناقض تماما لطرح هابرماس الذي يسعى إلى تمديد عمر الحداثة وإعطائها فرصا أخرى لإثبات نجاعتها مستندا في هذا كله إلى مدلول العلم الحديث الموجود في الحركية النظرية المتناسبة مع طبيعة العقلانية والمثل البرجوازية.

ليوطار: تجاوز الحداثة أو المرور إلى ما بعد الحداثة

في رده الصريح على موقف هابرماس، يذهب ليوطار إلى اعتبار أن المشروع الحداثي المتمثل في تحقيق الفكرة الكونية (العالمية) لم يعد مهجورا ومنسيا فحسب وإنما أصبح محطما ومصفى، ويكفي أن يدلّل الإنسان على هذا بواقعة أوشفيتس Auschwitz التي تعتبر براديغم لعدم تحقق الحداثة التراجيدي.(27)

يُبرز موقف ليوطار من فشل الحداثة (28) أن الأحداث التي طبعت النصف الأول من القرن

25) G.Warnke, Gadamer, Herméneutique, tradition et raison, traduit de l'anglais par Jacques Colson, Bruxelles, De Boeck-Wesmael s.a., 1991, p.204.

26) هابرماس، الحداثة مشروع ناقص، ص.42.

27) Jean-François Lyotard, Le postmoderne expliqué aux enfants, Paris, Editions Galilée, 1988, p.32.

28) إن فشل الحداثة كما طرحه هابرماس قد يفيد معنيين يترتبان بحسب الموقف الذي يتبناه المرء من الحداثة، فمن يكون ضد الحداثة يتحدث عن انهيار وعدم صلاحية مشروع وجب تجاوزه إلى مشروع آخر يتمثل عند بعضهم مثلما هو الحال عند ليوطار في ما بعد الحداثة. أما من يقف موقفا مؤيدا للحداثة لا يزال يجد مبررات يسوغ بها نجاعة هذا المشروع و يؤوله بما يتناسب مع تحقيق ما هو منتظر منه، بحيث لا يفهم من الحديث عن نهاية الحداثة فشلها بل إنه يفيد انتهاء مرحلة والانتقال إلى أخرى جديدة، فنهاية الحداثة تعني استقبال مستتبعات الحداثة وتطورات التقنية وتحولات العلوم، وهي تعني أيضا وجوب الحياة مع هذه التطورات والتحولات في التكنولوجيا والعلوم.

-راجع بهذا الخصوص بهذا موقف الأستاذ فتحي التريكي من خلال كتابه فلسفة الحداثة الصفحة 26 وما بعدها.

العشرين تعتبر بمثابة رموز ودلالات على انهيار المشروع الحداثي، فواقعة أوشفيتس Auschwitz تدحض المذهب النظري العقلي الذي يُعد كل ما هو عقلي واقعي وكل ما هو واقعي عقلي المُصاغ من قبل هيغل وفي هذا نقد موجه لـ هابرماس وللأساس الفلسفي الذي استند إليه، فهذه الواقعة وهي واقعية ليست عقلية تماما مثلما أن ليس كل ما هو بروليتاري ليس بالضرورة شيوعي. فأحداث برلين 1953، بودابيست 1956، تشيكوسلوفاكيا 1968، بولونيا 1980، تمرّد العمال على الحزب وغيرها من الأحداث تفنّد مذهب المادية التاريخية. كما أن أحداث «ماي 68» دحضت المذهب الليبرالي البرلماني وبالمثل فإن أزمات 1911 و1927 فنّدت مذهب الليبرالية الاقتصادية وأزمة 1974-1979 نقضت تنظيم ما بعد كينز للاقتصاد(29).

في نظر ليوطار يمكننا من خلال أسماء هذه الأحداث وأخرى غيرها استنتاج عدد لا حصر له من العلامات والدلائل التي تشير إلى إخفاق الحداثة وفقدان الروايات الكبرى للمصداقية(30) وإن كانت لهذه الأحداث بعدها السياسي والاقتصادي حمّل فيه هابرماس الفلاسفة المؤيدين للحداثة عدم تمكنهم من الدفاع عن مشروع الحداثة ومن هؤلاء كارل بوبر صاحب كتاب المجتمع المفتوح الذي رغم إيمانه القوي بالأنوار وتأثيرها الممارس في المضمار السياسي إلا أنه ظل يرتاب حيال أثرها الأخلاقي وغير مهتم بمظهرها الجمالي.(31) وليس في مجال السياسة فحسب بل في مجال العمل الفني أيضا أخفقت الحداثة حينما تبنت خطابا معرفيا بالأساس وأهملت الجانب الجمالي الذي لم يفلح أدورنو في التشبث به من خلال كتابه التجربة الجمالية فضرورة العقل تنحصر في موقف المتهم للعمل الفني، وتفقد الأخلاق عنده دورها كعنصر أساسي.(32) بحيث وتبعا لهذا ظل الفرد في ظل الحداثة يعيش ضمن منظور انشطاري بعيدا عن تصور وحدوي في ظل تجربة تخلو من معنى السمو وليس في كونها تحررا بقدر ما هي كيفية تعبير عن الضجر والملل الذي وصفه بودلير منذ أكثر من قرن من الزمان.

وفي معرض حديثه عن تصور هابرماس المدافع عن مشروع الحداثة ضد من أسماهم بالمحافظين الجدد، وتحت اسم ما بعد الحداثة، يعتقد هابرماس أن هؤلاء المحافظين الجدد يسعون إلى التخلص من المشروع الحداثي الذي بقي غير مكتمل، أي المشروع الذي سطرته الأنوار وظل من دون اكتمال حتى أن مؤيدي هذا المشروع من أمثال بوبر وأدورنو لم يتمكنوا من الدفاع عنه وذلك بتصورهم لدوائر الحياة بشكل تجزيئي سواء في التجربة السياسية أو في التجربة الجمالية. وعليه فإن هابرماس يُرجع " إخفاق الحداثة " إلى ترك مجموع الحياة ينقسم إلى تخصصات مستقلة متروكة لكفاءة الخبراء وربما يكون هو نفسه قد وقع في خطأ الاعتقاد بمعطى كانط في تقسيم الثقافة إلى دوائر الفن، الأخلاق والعلم الشيء الذي ترتب عنه أمور سلبية.

لقد استعار ليوطار مصطلح ما بعد الحداثة Postmodernité من الثقافة الأمريكية كما تداوله علماء الاجتماع والنقاد، وقصد بهذا المصطلح «حالة الثقافة بعد التحولات التي أثرت على ضوابط وقواعد ألعاب العلم، الأدب والفنون ابتداء من نهاية القرن التاسع عشر.»(33) وقد عمل في كتابه

29) Jean-François Lyotard, Histoire universelle et différences culturelles, in, Critique, 41, N°456, Mai, 1985, p.563.
(30) Ibid, p. 563.

31) هابرماس، الحداثة: مشروع ناقص، ص.46.
32) المرجع نفسه، ص.46.

(33) Jean-François Lyotard, La condition postmoderne, Tunis, Cérès Editions, 1994, p.5

الوضع ما بعد الحداثي على النظر في هذه التحولات بمقارنتها مع أزمة "الروايات" حيث أنه حدد موضوع الكتاب، كما يصرح بذلك في مقدمته، بوضع المعرفة في المجتمعات الأكثر تطورا والتي رأى أن يسميها ما بعد حداثية. يتضح إذن التناسب بين مضمون الكتاب وشكله، فإذا كان الموضوع هو التحول الذي طرأ على العلم في القرن العشرين على وجه الخصوص وبالضبط في المجتمعات التي شهدت تقدما كبيرا أصبح من الطبيعي أن الشكل المناسب لهذا المضمون ممثلا في المجتمع الأمريكي لذلك لجأ ليوطار إلى استعارة مصطلح ما بعد الحداثة من بيئة يتجسد فيها وضع العلم ويتغير قانونه الذي يخضع حسب أطروحته إلى تبدل في نفس الوقت الذي تعيش فيه المجتمعات مايسميه آلان تورين مرحلة ما بعد الصناعة وثقافات مرحلة ما بعد الحداثة.

بناء على هذا يقدم لنا ليوطار تصوره المُبسط لما بعد الحداثة بوصفها «إنكارا أو شكا إزاء الروايات الكبرى، فهذا الإنكار إن كان دون شك أثرا لتقدم العلوم غير أن هذا التقدم بدوره يفترضه.»(34)

لقد اعتبر ليوطار أن "الروايات الكبرى" méta-récits ، أي تلك الروايات التي تكون «وظيفتها بدقة إضفاء المشروعية»(35) والتي ميزت العالم الحديث والمعاصر وبالتالي طبعت الحداثة بأفكار التحرر التدريجي للعقل وللحرية وللعمل، الذي سيغدو مصدر استيلاب الفرد واغترابه في المجتمع الرأسمالي وأيضا بأفكار تنمية الإنسانية من خلال تقدم العلم التقني الرأسمالي، وحتى الفكرة المسيحية نفسها باعتبارها خلاص الكائنات البشرية في اعتناق أرواحها للرواية النصرانية في الحب -الضحية. مثل هذه الروايات الكبرى لم تعد لها أية مصداقية وهي أشبه بالأساطير، الهدف منها تبرير المؤسسات والممارسات الاجتماعية والسياسية، التشريعات، الأخلاق وطرق التفكير. الفرق بينها وبين الأساطير يكمن في عدم التفاتها إلى الفعل أو المبدأ المؤسس بقدر توجهها إلى الفكرة التي ستتحقق أو تدعي أنها ستتحقق كالحرية، والكونية.

في هذا الصدد فإن ما اعتبره هابرماس على أنه تأطير فلسفي للحداثة عند هيغل يرى فيه ليوطار نمطا شموليا لهذه الروايات تتمركز فيه الحداثة النظرية. ثم إن ما حاول هابرماس تعميمه من نتائج، توصل إليها كل من ماركس Marx وفرويد Freud وإدراجها ضمن مشاريع إزالة الوهم التي يعتقد أنها من مميزات الحداثة سوف تكون هذه المحاولة نقطة انطلاق لبناء تصور مختلف عند من يسميهم هابرماس بالمحافظين الجدد في الفكر الفرنسي المعاصر الذين تشككوا ليس فقط في ما قاما به ماركس و فرويد وإنما كذلك في مسألة إزالة الوهم.

بالنسبة لـ ليوطار فإن كل علم حديث يبحث عن المشروعية لذاته بالرجوع إلى ميتا رواية، لذا يتم اللجوء إلى هذا الخطاب أو ذاك مثل جدلية العقل، هيرمينوطيقا المعنى تحرر الذات العاقلة أو العاملة، تنمية الثروة، وهكذا يكون كل خطاب بمثابة فلسفة يبحث من خلالها العلم الحديث عن مصداقية تشكل قانونه الخاص.(36) ليس العلم وحده ما اعتبر مسألة خلافية بين الحداثيين وما بعد الحداثيين، فمن المسائل العالقة في الحداثة يتساءل ليوطار عن مفهوم الـ" نحن" الذي برز مع العصر الحديث والذي ينبغي مراجعته وإعادة النظر فيه من حيث هو نموذج لتاريخ كوني أوعالمي وأحد الأسئلة الهامة التي يطرحها العالم التاريخي في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين بواسطة اختبار الروايات.

---

34) Ibid, p.6.
35) Ibid, p.6.
36) Ibid, p.p.5.6.

لذا يتساءل ليوطار إن كان بالامكان اليوم الاستمرار في تنظيم جملة الأحداث التي يقدمها العالم، الإنساني وغير الإنساني، بوضعها تحت فكرة تاريخ عالمي للإنسانية ؟ أي بالاستمرار في الاعتقاد بالأفكار والروايات التي كانت الحداثة تتشبث بها.

يتشكك ليوطار في تلك الإمكانية بل إنه يذهب إلى حد إنكار توفر القدرة والاستطاعة على القيام بذلك وحسبه، فإن الإجابة عن هذا التساؤل تستوجب النظر في الطرح الحداثي الذي تشكل معه مفهوم الـ" نحن" ضمن منظور تاريخي منذ عصر الأنوار وحتى قبله من خلال كيفية كتاب الاعترافات الذي عرف مع القديس أوغسطين وظل موجودا في التقليد الغربي مع ديكارت والبحث عن الذات في فلسفة تنامت بهذا الخصوص في العصر الحديث وقدمتها الحداثة على أنها تحرر للذات، وهو ما طرح مسألة الـ" نحن" إن كانت تعني مجرد الأنا(الذات) والآخر (الأنت) وكذلك الـ "هُم"، وما إذا كان بناء كهذا يمكن أن ينظر إليه باستقلال عن فكرة تاريخ عالمي ؟ وكيف تنظم العلاقات بين أطراف هذا الـ "نحن" ؟ يجيب ليوطار عن هذا التساؤل بالنفي رافضا ما قدمه التصور الحداثي من أن التاريخ البشري بوصفه تاريخا كونيا للتحرر لم تعد له مصداقية ويتوجب معه إعادة النظر في قانون وهوية الـ "نحن".(37) لأن تصور الحداثة يبرر فيه كل طرف في معادلة الكونية والحداثة الطرف الآخر، فالحرية لها قيمة مشروعية لأنها كونية وهي التي توجه كل الواقع الإنساني وما يعطي للحداثة طابعها المميز. وبالمقابل فإن الحداثة من جانبها تعمل على تحقيق هذه الكونية بتبنيها خطابا تبريريا تلتمسه في الطبيعة البشرية. ومن هذا المنظور يرى ليوطار أن» مشروع الحداثة الذي يقول عنه هابرماس إنه بقي غير مكتمل يجب إعادة تأهيله وتجديده.« (38)

يذهب ليوطار في التدليل على فكرته بالاستشهاد بالأحداث التي عرفها القرن العشرين على وجه الخصوص وهي في نظره كفيلة في دحض مزاعم المشروع الحداثي الباحث عن تاريخ عالمي واحد مشترك للبشرية يتجسد فيه حلم كانط في المشروع العالمي للسلام، إذن فحادثة أوشفيتس، وغيرها من الحوادث التي ميزت الفترة المعاصرة(39)، لن تكون إلا دليلا على فقدان الروايات الكبرى لمصداقيتها ومشروعيتها.

يرجع ليوطار هذا الإخفاق الحداثي إلى تلك الصيغة التي تحدث فيها أدورنو عن انهيار الميتافيزيقا الذي يتمركز حسبه في فشل الجدل الإيجابي للفكر الهيغيلي في مجابهته للأطروحة الكانطية في الواجب ومن المناسب التساؤل يقول ليوطار: » إذا لم يكن ممكنا ارتباط هذا الإخفاق بمقاومة ما أسميه تعددية عوالم الأسماء وإلى تنوع الثقافات الذي لا يقهر.« (40) وتماشيا مع الفكرة الرافضة لتصور الحداثة لمفهوم الـ" نحن" المُفسر بشكل واحدي بعيدا عن التنوع والتعدد، القاضي أيضا باستبعاد وإقصاء عناصر أخرى فاعلة إن على مستوى الفكر أو الفعل، يرى ليوطار أنه نتيجة لذلك يمكن «لأكثر المنظورات تناقضا أن تجتمع تحت اسم ما بعد الحداثة.»(41) وفي هذا إشارة

37) Jean-François Lyotard, Histoire universelle et différences culturelles, p.p. 560-561.
38) Jean-François Lyotard, Le postmoderne expliqué aux enfants, p.32.

39)من بين هذه الأحداث على سبيل الذكر حروب الجزائر والفيتنام وهي حروب كان لها حضور قوي في كتابات المثقفين الفرنسيين سارتر، دريدا وليوطار بحكم معايشتهم للأحداث أو بحكم معرفتهم الدقيقة بخلفية الصراعات أو كذلك بحكم اطلاعهم على الأوضاع الأليمة التي عرفتها تلك البلدان التي ولدوا بها أو قضوا بها سنوات مثلما هو الحال بالنسبة لـ دريدا المولود بالجزائر وأيضا بالنسبة لـ ليوطار الذي عاش سنتين أو أكثر بالجزائر في الحقبة الاستعمارية ، لذا فهؤلاء المفكرين ما بعد حداثيين يرون في الظاهرة الاستعمارية إحدى النتائج السلبية للحداثة.

40) Jean-François Lyotard, Histoire universelle et différences culturelles, p.564.
41) Ibid, p.564.

إلى سعة أفق ما بعد الحداثة التي تركت فراغات بإمكان الأشكال المقصية، التي عملت الحداثة على مناهضتها باسم العقلانية وتحرر الذات، أن تملأها وتُشكّل جزءا من طابعها العام.

لقد تصور ليوطار أن هابرماس نفسه يُقدم رواية كبرى إضافية في تمسكه بالحداثة، وذلك عندما اعتقد بـ "رواية التحرر" بشكل أكثر تجريدا وتعميما من ميتاروايات ماركس وفرويد. بناء على هذا فإن حتى منظوره للعلم الحديث أصبح أمرا متجاوزا وقديما، وتلك المقابلة بين معرفة علمية من جهة ورواية من جهة ثانية لم تعد مقبولة، بحيث يصبح ممكنا وصف المعرفة السردية على أنها » ذهنية أخرى، متوحشة، بدائية، نامية، متخلفة، مستلبة، هي مزيج من الظنون، العادات، الأفكار المسبقة، الجهالات والأيديولوجيات« .(42)

واضح إذن، أن ليوطار يدافع عن طرح مخالف تماما لما نجده عند هابرمس المبني على العقلانية والمقصي لأنواع أخرى بالاستناد إلى معيار الصفة العلمية الناشئة مع مفهوم الحداثة، لأن المعرفة على وجه العموم لا تختزل في العلم ومن هنا يسعى ليوطار إلى التخفيف من ثنائية هابرماس بين معرفة علمية وأخرى غير علمية (روائية) يلجأ إليها عند الإجابة عن السؤال المتصل بالمشروعية عندما نتخلص من الميتاروايات وبشكل خاص ما تعلق منها بالعالمية.

رورتي: بين الحداثة البعدية وما بعد الحداثة :

قد يتعذر في أحيان كثيرة معرفة وإدراك بالضبط المعايير الموضوعية المعتمدة من قبل الدارسين في وصف أطروحات بعض الفلاسفة وترتيبها ضمن هذا التوجه أو ذاك، ضمن هذا السياق يتأرجح المفكرون والناقدون في تصنيف أعمال ومؤلفات الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي. فمنهم من ينظر إليها على أنها حداثية ومنهم من يُعدّها ما بعد حداثية، وهي في أعين البعض تصب في خانة الطروحات المنتسبة إلى الحداثة بينما هي في أعين غيرهم تندرج ضمن آفاق ما بعد الحداثة. فـ أوجين غودهيرت Eugene Goodheart على سبيل المثال يعتبر فلسفته تعبيرا ما بعد حداثيا لليبرالية(43) أو إن ما تتميز به فلسفة رورتي هي تلك الصبغة ما بعد الحداثية التي طبعت الليبرالية، فإن كان هناك فلاسفة ليبراليون معاصرون مرموقين أمثال "جون راولس" John Rawls غير أنهم لا يوصفون مثلما هو الحال مع رورتي بأنهم ما بعد حداثيين postmodernes بالمعنى الإيديولوجي أو كما قال عنه ريتشارد برنشتاين Richard Bernstein بان أفكاره ليست إلا دفاعا أيديولوجيا في صيغة قديمة لليبرالية الحرب الباردة مغلفة بخطاب ما بعد حداثي مطابق للعصر(44). كل واحد من الطرفين يسعى جاهدا لتأكيد وجهة نظره وتثبيت موقفه بالسند المنهجي والمعرفي الذي يجعل موقف الآخر متهافتا. فهل صحيح ما يوصف به رورتي من أنه صبغ الليبرالية بطابع ما بعد حداثي بحيث أصبح أحد أبرز الفلاسفة الأمريكيين لهذا التوجه ؟ أم أن فكره لا يعدو أن يكون تعزيزا لطروحات الحداثة وإعادة ترتيب عناصرها بما يتلاءم مع مستجدات التطور الحاصل في الحياة العلمية والسياسية ؟

يقول رورتي في أحد نصوصه التي يُقر فيها بتحفظه الحذر إزاء ما بعد حداثته مُعبّرا عن موقفه من الفلسفة وما يمكن أن تلعبه من دور بالنسبة للثقافة عموما، حيث نقرأ : « أشعر بعجزي التام

42) Richard Rorty, Habermas, Lyotard et la postmodernité, p. 184.
43) Eugene Goodheart, The Postmodern Liberalism of Richard Rorty, Partisan Review, Volume LXIII Numer 2, 1996, p.223.
44) Richard Rorty, Philosophy and social hope, U.S.A, New York, Penguin Books, first published, 1999, p.4

عن اكتشاف نوع الموج العاتي المفاجئ الذي أعلن عنه ليوطار وآخرون حينما أصبحنا ما بعد حداثيين (وهو مصطلح [أي ما بعد الحداثة] يبدو لي ليس له كبير الفائدة.) »(45)

ضمن هذا الجدل الدائر بين المثقفين حول فلسفة رورتي ونسبتها إلى الحداثة أو إلى ما بعد الحداثة تبرز إشكاليتنا المنهجية حول حقيقة هذه الفلسفة وبالأحرى أين يمكن التماس الحقيقة في خضم هذا النقاش ؟ وقبل ذلك كيف يمكن قراءة نصوص الفيلسوف وفهمها على ضوء هذه الإشكالية ؟ هل من الضروري أن تتيح لنا هذه النصوص استنتاجا واحدا ينحاز إلى أحد الموقفين ؟ ألا يمكن أن نجد فيها أكثر من الموقفين المعلنين ؟ فنصوص الفيلسوف ذاتها تفتح أمامنا باب التأويل والتفسير لفرضيات متعددة وهذه النصوص تستوقفنا مرات قبل اتخاذ موقف منها. من هنا كان التعامل معها يتطلب الحذر والتريث لأنها تصرح أحيانا بأنها ما بعد حداثية مثلما هو الحال في قوله «لأجل تلبية حاجيات الليبيراليين ما بعد الحداثيين الذين هم نحن»(46)، وهو يستخدم كذلك تعبيرا عن الـ "نحن" الغربي بـ الليبيرالية البرجوازية ما بعد الحداثية Le libéralisme bourgeois potmoderne في مقابل ذلك نجد نصوصا أخرى يُفصح فيها الفيلسوف عن استخدامه لمصطلح ما بعد الحداثة بنفس المعنى الذي نجده عند ليوطار، لكنه في نفس الوقت يُعلن عن أسفه من استخدام مبالغ فيه أواستخدام سيّء over-used لمصطلح ما بعد الحداثة. وهذا التعبير الأخير -في نظره- من فرط المبالغة في استخدامه أضحت مساوؤه أكثر من إيجابياته لدرجة أنه يُحبّذ استعمال اصطلاح آخر بخصوص الفلاسفة من أمثال: هيدغر ودريدا الذين يوصفون بأنهما ما بعد حداثيين ويسمّيهم بما بعد -نتشويين post-nietzschéens (47). ثم ألا تبيح هذه النصوص في مجملها فرصة الاطلاع على تدرج وتطور ديناميكي في الأفكار أو حتى تغيرا جذريا كما حدث مع بعض الفلاسفة الذين تحولوا من المثالية إلى البراغماتية أو من الفلسفة التحليلية إلى البراغماتية، فأمر التغير والتحول الفكري وارد جدا والفيلسوف ليس ملزما بخط فكري ستاتيكي وإنما التزامه الكبير يكون اتجاه الحقيقة.

إن ما نتقدم به كأطروحة ضمن هذا العمل يتجه إلى فهم فلسفة رورتي داخل إطار يجتمع فيه الحداثي وما بعد الحداثي، ففلسفته تحمل البعدين معا وتحاول الجمع بين الاثنين لتستفيد من مزايا الحداثة ومن إيجابيات ما بعد الحداثة، وفي نفس الوقت تسعى إلى تجاوز السلبيات والانتقادات التي وجهت لكل منهما. وباختصار، إن فلسفة رورتي في طرحنا تموقع وتوسط بين الحداثة وما بعد الحداثة، وهي الفكرة التي تتجسد في» تجاوز رورتي لـ ميتارواية التحرر عند هابرماس بنفس القدر التي تتخلى فيه عن المثال اليوتوبي لنزعة ليوطار الفوضوية.« (48) إن محاولة رورتي الرامية إلى تأليف بين موقفي الفيلسوفين.تذهب إلى حد الإقرار بأن طروحات كل منهما تستند إلى نفس المرتكزات والمنطلقات الفكرية، فمن جهة يحاول هابرماس تعميم النتائج التي توصل إليها كل من ماركس وفرويد بشأن إزالة الوهم وإماطة اللثام عن دور الأسباب المادية في النشاط الاجتماعي والصراع الطبقي وكذا عن دور اللاشعور في بناء الشخصية والتاريخ، هذه النتائج يريد هابرماس استغلالها في بناء نظرية أكثر شمولية. ومن جهة ثانية، فإن ليوطار والتيار الفكري الفرنسي

---

45) Richard Rorty, Objectivisme, relativisme et vérité, traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti, Paris, Presses universitaires de France, 1ère édition, 1994, p.226.
46) Richard Rorty, Science et solidarité : La vérité sans le pouvoir, traduit de l'américain par Jean-Pierre Cometti, «tiré à part», Combas, Editions de l'Eclat, 1990, p.11.
47) Richard Rorty, Essais sur Héidegger et autres écrits, traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti, Paris, Presses Universitaires de France, 1ère édition, 1995, p.2.
48) Luis Dupré, Postmodernité ou modernité tardive? in, G. Hottois & M. Weyembergh, Richard Rorty : Ambiguïtés et limites du postmodernisme, Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1994, p.51.

المعاصر، الذي يضم عناصر مختلفة المشارب والاتجاهات والذي ينتقده هابرماس، بشكل عام يشك في مسألة إزالة الوهم مثلما يشك في مُمارسي هذا الزعم. فقد مارس هؤلاء المفكرون وغيرهم من ذوي التوجهات ما بعد الحداثية الشك وضاعفوا ممارستهم له، لا لأجل فضح مزاعم وزيف أفكار الحرية والمساواة والحب العالمي والإنسانية فحسب وإنما أيضا بغية نزع الأقنعة عن نازعي الأقنعة أنفسهم، ولم يعد هناك من حقيقة إلا حقيقة واحدة هي زيف الأفكار وخداع المقولات. وبعبارة واحدة لقد انتهت مشاريع التنوير والتحديث والتحرر إلى نزعة جمالية وتصور ساخر «وأصبحت النزعة الكلبية (العدمية)، أي الاعتقاد بأن الأفكار تستخدم لمصلحة القوة والقهر، هي التي تقود العمل الثقافي. فالحقيقة غائبة مهجورة، والدعوة إليها تبدو معقدة ومربكة... ».(49)

لكن المرتكزات المشار إليها وإن كانت مشتركة، إلا أنها لم تأخذ نفس الاتجاه ومن هنا أمكن التقريب بينهما داخل قراءة تحليلية نقدية تنتقي العناصر الكفيلة بتحقيق هذه المقاربة المحفوفة بالتأويل وبسوء التأويل. فمن ناحية يكون رورتي إلى جانب ليوطار باعتباره «ساخرا ironiste لا يؤمن بعالمية(كونية) حقوق الإنسان ولايعتقد في حقيقة موضوعية مستقلة عن الإنسان تتأسس عليها حقيقة العلوم ومن ناحية أخرى يكون إلى صف هابرماس في دفعه للاتهام بالنسبية relativisme وتبنّيه الجريء لموقف متسّم بكونه عرقي مركزي ethnocentrique يُعلن فيه صراحة تعلقه بالمؤسسات الليبرالية الأمريكية.» (50)

لئن كان محتملا أن تنتهي نزعة ليوطار إلى الفوضوية فإن نزعة هابرماس لا تخلو هي الأخرى من سلبية تبرير الوضع السياسي السلطوي القائم وغياب أطر النقد، ذلك أن تصور هابرماس للتواصل يتطلب بنيات للسلطة إذا أرادت ألا تتحول إلى محض فوضى غير أن بنيات كهذه لا تكون فعّالة إلا إذا عملت على قمع بعض النماذج السلوكية، وعليه فالتساؤل المطروح: أي البنيات تُساعد وتُسهل التواصل المفتوح وإلى أي حد يمكن اعتبارها قمعية ؟ الواقع أنه لاالفعل ولاالسلطة يمكنهما تقديم إجابات لهذه التساؤلات ووضع قاعدة تسمح بانتقاد الممارسات على الرغم من أن نقدا كهذا أساسي لنظرية هابرماس في الفعل التواصلي. لهذا كله فإن رورتي يؤاخذ على هابرماس تعلقه بطريقة متناقضة بفلسفة كونية مع كل ما ينجر عنها من مشكلات وذلك بغرض تدعيم سياسة ليبرالية.

يستخدم رورتي مصطلح ما بعد حداثي postmoderne بنفس المعنى الذي يستخدمه به ليوطار حيث يشير في الفصل المعنون بـالليبيرالية البرجوازية ما بعد الحداثية ضمن كتابه الذي يحمل عنوان:"الموضوعية، النسبية والحقيقة "Objectivisim, relativism and truth، الذي يفيد بأن »الموقف ما بعد الحداثي هو الذي يحذر من الميتاروايات، بمعنى تلك الروايات التي تكون مهمتها الوصف والتنبؤ بنشاطات هذه المقولات: الأنا في ذاته أو الأنا النوميني، العقل أوالروح المطلق والبروليتاريا.(51) إن وظيفة هذه الروايات الكبرى هي ما يتعلق بقصص تفترض البرهنة على وفاء وإرادة القطيعة اتجاه بعض التجمعات المعاصرة ولكن دون أن تصبح هي الرواية التاريخية لما يمكن أن تفعله في المستقبل.« (52)

---

49) راسل جاكوبي، نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة، ترجمة، فاروق عبد القادر، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب-الكويت، عدد 269، مايو 2001م.، ص.151.

50) Alain Pierrot, Rorty et le réalisme ordinaire, in, Raison Présente, revue trimestrielle, Paris, N°113, p.79.

51) يقصد بهذه المقولات الفكر الكانطي ممثلا في الشيء في ذاته والروح المطلق فهي الفكرة الهيغيلية التي يرى فيها أنها ستسود الواقع والتاريخ أما البروليتاريا فهي دعوى كارل ماركس القاضية بضرورة هيمنة الطبقة الشغيلة ضمن ما تسميه بصراع الطبقات. هذه المقولات هي نماذج لنتاجات الحداثة المرفوضة من طرف فلاسفة ما بعد الحداثة.

52) Richard Rorty, Objectivisme, relativisme et vérité, p.226.

فعلى الرغم من أن رورتي يشير في مواضع أخرى من كتاباته إلى أنه يستخدم مصطلح ما بعد الحداثة بمثل ما يستخدمه به ليوطار(53) إلا أنه من جهة أخرى يحاول حصر هذا الاستخدام في الشكل دون المضمون عندما يؤكد في تعريفه السابق على مسألة النسيان المتدرج لتقليد فلسفي معين، بمعنى أن هذا النسيان ينصب على الابستيمولوجيا بوصفها الموضوع الأساسي في التقليد الفلسفي الحديث والذي انتقده رورتي بشدة في كتابه "الفلسفة ومرآة الطبيعة" .Philosophy and the mirror of nature مع هذا فإن المضمون الذي يحاول رورتي إيهامنا بأنه محل اختلاف بينه وبين ليوطار هو في الحقيقة ليس كذلك لأننا نجد نفس المضمون عند هذا الأخير عندما يشير إلى مسألة النسيان في معرض حديثه عن فشل مشروع الحداثة، بحيث يبرز خلافهما بخصوص تأويل كل منهما لـ فتغنشتاين وما يستخلص من هذا التأويل أي بين تأويل ليوطار تبدو فيه ما بعد الحداثة تغيرا حاسما يقسم الثقافة وبين فكرة رورتي التي ترى فيها – أي ما بعد الحداثة في هذا يشير رورتي ببساطة النسيان المتدرج لتقليد فلسفي معين، وأنها تستخرج خلافاتنا حول ما ينبغي أن ينشغل به المثقفون. ويستطرد رورتي أن حل هذا الخلاف ليس واضحا غير أنه مقتنع بفائدة موضوع كهذا في النقاش بين الفلاسفة الفرنسيين وزملائهم من البلدان الأخرى.(54) لكن رورتي لا يمكننا من التعرف الدقيق على نوعية الفائدة التي يمكن استخلاصها من المناقشات الفلسفية بين مفكرين من مناطق مختلفة عدا أن يدرج ذلك ضمن نظرية هابرماس في الفعل التواصلي.

وإذا كان رورتي يريد أن يُقلّل من شأن اختلافه مع ليوطار بصدد قراءة كل منهما لـ فتنغشتاين Wittgenstein ودور هذا الأخير في الفلسفة المعاصرة عموما وفي مسألة الحداثة وما بعد الحداثة على وجه الخصوص، بحيث لا يُعير كبير الاهتمام لهذه النقطة الخلافية. لكنه في المقابل لذلك يُؤكّد على نقاط اختلاف أخرى ومن بينها استغرابه من موقف ليوطار المُتسم بالتناقض ذلك أنه يريد التخلي عن مشروع تاريخ عالمي(كوني) وفي نفس الوقت يُبدي استعداده لإيجاد معنى تاريخي للعالم في ظل، على سبيل المثال، تكنولوجيات الإعلام الجديدة والتطورات الجديدة للعلوم الفيزيائية والبيولوجية.(55)

يعتقد رورتي بإن ليوطار يؤول بشكل خاطيء أو يسيء فهم نقد هابرماس وأتباعه والبراغماتيين المُوجّه إلى الفكر الفرنسي الحالي، ويرى أنه من الخطأ أن يُصنّفوا على أنهم عقلانيين بالنظر إلى تصورهم اللانقدي للعقلانية بل إن كل ما في الأمر حسب رورتي أن المسألة تكمن في قبول الإقناع كأساس للتقدم الاجتماعي(أي الإجماع بلغة هابرماس) أواللجوء إلى القوة والعنف بحسب التصور الثوري المضاد للمؤسسات الليبرالية. إن"العقلاني" مرادف بكل بساطة لـ "المقنع" و"اللاعقلاني" يعني"استحضار القوة" في حين يستطرد رورتي «لا نُؤكّد بأن المُفكرين الفرنسيين قد لجأوا إلى الأسلوب القويّ [العنيف] غير أننا نشعر بقلق أحيانا حيال نزعتهم المُضادة للطوباوية anti-utopisme ومن نقص إيمانهم الظاهر بالديمقراطية الليبيرالية، حتى بالنسبة للذين يعتقدون وأنا واحد منهم بأن الفكر الفلسفي المعاصر الأصيل قَدِمَ وأشّعَ من فرنسا إلا أنهم لا يستطيعون فهم موقف المفكرين الفرنسيّين الذين هم مُستَعدون لقول مثلا: برفضَ ماي 86 مذهب الليبيرالية البرلمانية.»(56)

53) من الأمور التي تسترعي الانتباه على مستوى استعمال مصطلح ما بعد الحداثة، أننا نجد رورتي وهو فيلسوف أمريكي يعود إلى الفلسفة الفرنسية وبالذات إلى ليوطار لاستعارة المصطلح واستخدامه بذات الدلالة التي هي عند ليوطار وفي المقابل لذلك فإن ليوطار نفسه وهو فيلسوف فرنسي استعار هذا المصطلح من البيئة الأمريكية وبالتحديد من استعمالات النقاد وعلماء الاجتماع له.

54) Richard Rorty, Le Cosmopolitisme sans émancipation, traduit par Pierre Saint-Amand, Critique, Mai 1985, N°456, p.580.
55) Ibid, p.579.
56) Ibid, p.578

في ردّه على التساؤل لماذا يتعذر فهم الفلاسفة ومنهم ليوطار الذين يتخذون من أحداث تاريخية خاصة دليلا على إفلاس أكثر الجهود قدما للإصلاحات الاجتماعية يُشير رورتي إلى أن إرادة كهذه قد تكون بعض بقايا المجهود المتواصل لإنقاذ شيء من الماركسية، أي المجهود الذي انتهى إلى تبنّي بعض عادات الفكر الماركسي، إرادة كهذه يراها رورتي تُميّز الفلسفة الفرنسية عن مثيلاتها الإنكليزية، الأمريكية والألمانية.(57) فمحاولات المُفكرين المُنضوين تحت جناح التسميات، ما بعد الحداثية post-moderne أو ما بعد البنيوية post-structuraliste أو ما بعد النيتشوية post-nietzschéenne من أمثال: فوكوFoucault، دريدا Derrida ودولوز Deleuze هم في حقيقة الأمر ممن ما زالوا يعتقدون بدور طلائعي وهذه الفكرة التي يُرسخها رورتي لا تعود إلى نقد النظرية الماركسية marxisme أو ما بعد الماركسية post-marxisme بقدر ما هي موقف الفيلسوف السلبي من الفلسفة والذي يرفض معه قدرة الفلسفة على تغيير الواقع أو اكتشاف أشياء من قبيل طبيعة المعرفة، طبيعة اللغة، القصدية أوالمرجعية بحيث يكون لها أثر على تعديل حياة النقاد المؤرخين أو الأنثروبولوجيين فالفلاسفة في اعتقاده لم يكتشفوا أي شيء وليس بمقدورهم فعل ذلك في المستقبل وهم لا يملكون خبرة خاصة بل إن ما بإمكانهم فعله هو فقط سرد روايات وقصص تُكمل وتُدعم قصص أخرى.(58) ومن بين الروايات التي جاء بها الفلاسفة المُحدثون وانتشرت معَ الحداثةَ كخطاب تبريري تلك المتعلقة بتحرر الذات وهي الفكرة التي يرى كل من ليوطار و رورتي أنها باتت مرفوضة وأن الزعم بعالميتها لم يعُد مستساغاً في الفكر ما بعد الحداثي ومن بين» الأساليب الأخرى لدفن التسليم بحرمان فكرة التحرر العالمي (الكوني) التي وعدت بها الحداثة، أنها عملت، بالمعنى الفرويدي، ليس على ضياع الموضوع فحسب ولكن على ضياع الذات التي وُعدت بهذا الأفق. إن الأمر لا يتعلق فقط بإقرارنا بالتناهي الذي نحن عليه وإنما إقامة وضع قانوني لـ "نحن"، مسألة الذات. ما أريد قوله: هو الفرار وطرد من دون مراجعة الذات الحديثة وتكرارها بتحريف ساخر أو تهكمي صلف. إن هذا الإعداد، أعتقد، سوف يقودنا إلى هجر أولا البنية اللغوية التواصلية(أنا/ أنت/ هو) والتي، بوعي أو من دونه، اعتمدها الحداثيون كنموذج أنطولوجي وسياسي.« (59)

فإذا صح أن الابستيمولوجيا الحديثة التي طالما انتقدها رورتي ليس من مهامها إثبات معرفتنا بقدرما ينحصر دورها في إضفاء الشرعية على المعرفة العلمية، بحيث تصبح نموذجا لباقي أشكال المعرفة الأخرى عندئذ تكون مهمة الابستيمولوجيا استنباط شروط إمكانية الصلاحية والعمل على توسيعها لإظهار إمكانية معرفة صارمة في ميدان آخر. غير أن رورتي يقترح استبدال الابستمولوجيا بالإنشاء édification وجهود البرهنة في التقليد الغربي بنزعة عرقية مركزية شدّيدة بوصفها مهمة لاستنباط شروط إمكانية هذه الصلاحية.(60).

حول هذه المسألة يتفق رورتي مع غادامير الذي يستعير منه مصطلح الإنشاء *Bildung* أي ذلك المصطلح الذي يعمل على تحليله غادامير في كتابه الحقيقة والمنهج Vérité et Méthode إذن يتفق غادامير مع رورتي وأيضا مع فوكو وليوطار في العودة إلى تلك المرجعية على مختلف التقاليد الجمالية، العلمية والأخلاقية السياسية التي يرتبط بها المثقف الغربي. من هنا يكون اللجوء إلى معايير يزعم أنها حيادية في البرهنة العقلية، يعني التدليل على غياب كلي للتراجع

57) Ibid, p.479.
58) Richard Rorty, Objectivisme, relativisme et réalité, p.100.
59) Jean-François Lyotard, Histoire universelle et différences culturelles, p. 562.
60) Ibid, p. 210.

النقدي حيال التراكم التاريخي والثقافي الغربي.(61)

بالنسبة لكليهما (غادامير ورورتي) فإن الوعي بالتاريخانية لا يَحُل جميع المشاكل حتى وإن اعتقد رورتي بذلك. فمن الصحيح أننا كائنات تاريخية بيد أن التساؤل الذي يطرح هو ما إذا كان باستطاعتنا التعلم كيف نصبح كائنات عقلية عن طريق التاريخ.(62)

يعترض غادامير على موقف هابرماس المدعم للأنوار في المعارضة المجردّة التي وضعت بين التفكير والتقليد بين العقل والسلطة، وهو نفس الأمر الذي يقترب فيه رورتي من غادامير من خلال نقد رورتي للتوجه الابستمولوجي للفلسفة الحديثة، هذا النقد الذي يضعه في خانة خصوم الأنوار، أي تلك الفترة التي برزت فيها الاختلافات وسط تباين في مفاهيم العلم، الحقيقة، العقل، إلى درجة أن رورتي ينفي معها أن يكون العلم حينها ممثلا لتلك الفترة.(63)

بيد أن موقف رورتي بخصوص الأنوار ليس واضحا تماما فهو وإن أنكر بعض ما ترتب عليها من آثار سلبية ورثتها الحداثة وحيث قضى القرن العشرين على التفاؤل المُفرط الذي صاحب التنوير، لذا يمكننا طرح السؤال مع هابرماس» هل من الواجب التعلّق بنوايا الأنوار على الرغم من انحلالها؛ أم يجب على العكس من ذلك التخلي عن مشروع العصرية, الحداثةً والتمني مثلا أن تعرقل الطاقات المعرفية التي لا تقود إلى التقدم التقني والنمو الاقتصادي والإدارة العقلانية، بطريقة لا تؤثر فيها على ممارسة الحياة اليومية.« (64). إن الإجابة التي يقدمها رورتي على سؤال جوهري كهذا، فيما يتعلق باتخاذ موقف من الحداثة وأيضا من ما بعد الحداثة، مزدوجة فهي من ناحية تنتقد الفلسفة الحديثة وتتهمها بالعقم ومن ناحية أخرى نجده في كتاباته المفتوحة على الذوق الفطري يسعى جاهدا لإحياء» بعض ميزات أسلوب الأنوار: فكتابة بحث فلسفي كانت إذن هي الاهتمام الاتفاقي لسيّد يتوفر على وقت فراغ، لأصحاب الذوق، ذوي تعبير أنيق ولكن بمضمون ضعيف. رغم أن الأنوار قد تكون آخر شبح يريد رورتي إيقاظه« .(65) ومثلما أن موقفه من التنوير ليس واضحا وتحتمل نصوص الفيلسوف فيه تأويلات عديدة فكذلك نلتمس في قراءاته الجيّدة والثرية لمجوعة كبيرة من أسماء الفلاسفة المعاصرين الذين يختار من بينهم ما يتناسب مع فكرته هنا ويفضل آخر تماشيا مع فكرته هناك، فتارة تجده مع ماركس ضد هيغل وأخرى يكون هيدغريا ضد بيرس وهكذا تتنوع مرجعياته الفلسفية بين نيتشه، فيتغنشتاين، دريدا، غادامير، كواين، ديفيدسون، غير أن مرجعيته الأولى والنهائية، المُعلنة والمُضمرة تظل على الدوام فلسفة جون ديوي حتى وإن انتقده البعض بعدم الوفاء لخط ديوي الفكري الحريص على التمسك ببعد اجتماعي يُقرّبه أكثر من اليسار.

فإذا عدنا على سبيل المثال إلى نيتشه وجدناه يُطوّع فلسفته بما يتقارب مع البراغماتية، جاعلا منه براغماتيا لا سيّما في تصوره لمسألة الحقيقة ونقده للمجتمع والتاريخ ويستند إلى رأي أرتير دانتو Arthur Danto الذي يرى أن كل من جيمس ونيتشه قد قدما نفس الانتقادات إلى المفاهيم التقليدية حول الحقيقة وأنهما اعترضا عليها بنفس المسعى البراغماتي(66). كما أن نيتشه يعتبر

---

61) Ibid, p.211.
62) Ibid, p.208.
63) Ibid, p.210

64) هابرماس، الحداثة: مشروع ناقص، ص.46.

65) Luis Dupré, Postmodernité ou modernité tardive? p.51.
66) Richard Rorty, Conséquences du pragmatisme : Essai: 1972-1980, traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti, Paris, Editions du Seuile, 1993, p.367.

في أعين رورتي نموذجا وبراديغما بواسطته تنقسم معطيات ومراحل الفكر الفلسفي إلى الحد الذي يتخذ من ما بعد النيتشوي وصفا يستعيض به عن ما بعد الحداثي حينما أراد أن ينأى عن الاستعمال المبتذل أوالمغالط أوالمبالغ فيه الذي يفقد معه المصطلح مضمونه ومدلوله الأصلي، فاتخذ من نيتشه نقطة فاصلة بين نمطين مختلفين ميزا التفكير الفلسفي المعاصر. وبمثل ما فعل مع نيتشه نجده يقرب فوكو من البراغماتيين زاعما أن كلا من ديوي وفوكو قد تحدثا بنفس المحتوى ولكن بمفردات فلسفية مختلفة فقط، فكلاهما وجه النقد نفسه إلى التقاليد واقتنعا بضرورة التخلي عن المفاهيم الكلاسيكية للعقلانية والموضوعية، المنهج والحقيقة(67)، بل إن أفكارهما تتقاطع في رأي رورتي حتى بخصوص التصورات المفترضة في البناء الاجتماعي ونقد المؤسسات القائمة.

وبكلمة موجزة، فإن رورتي من خلال هذه المقاربات الجامعة بين فلاسفة البراغماتية وزملائهم في أوربا يسعى إلى نوع من التوحيد بين مختلف التيارات الفلسفية المعاصرة والبراغماتية، تارة بتلك الموصوفة على أنها حداثية وأخرى بتلك المُصنفة ما بعد حداثية بحيث تصبح البراغماتية جزءا من هذا التطور الذي عرفه مسار الفكر الفلسفي المعاصر كما يصبح مجهود رورتي الفلسفي ذاته رافدا لهذا التوحيد.

67) Richard Rorty, Conséquences du pragmatisme, p.366.